

# VU Research Portal

## Nieuwe Latijns-Amerikaanse beelden van Jezus - een christologische benadering

Brinkman, M.E.

### ***published in***

Tijdschrift voor Theologie

2009

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### ***citation for published version (APA)***

Brinkman, M. E. (2009). Nieuwe Latijns-Amerikaanse beelden van Jezus - een christologische benadering. *Tijdschrift voor Theologie*, 49(3), 273-286.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

## Nieuwe Latijns-Amerikaanse beelden van Jezus

### Een christologische benadering

#### Introductie

Dit artikel beoogt een aantal ontwikkelingen in Latijns-Amerika zodanig in kaart te brengen dat de christologische consequenties gepeild kunnen worden. Primair gaat het me om het signaleren van christologische verschuivingen. De betreffende beelden zijn daar slechts illustraties van. Voor een meer gedetailleerde beschrijving van die beelden verwijs ik naar de literatuur in het uitvoerige notenapparaat. In vier stappen zal ik in gaan op de verschuivingen in de beeldvorming rondom Jezus in Latijns-Amerika waaronder ik zowel Midden- als Zuid-Amerika reken. Eerst zal ik stilstaan bij het in feite – hoe paradoxaal het ook moge klinken – a-contextuele karakter van de christologie van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie van de jaren zeventig en tachtig. Vervolgens zal ik betogen dat vooral de Latijns-Amerikaanse mariologie een doorbraak tot een nieuwe christologische reflectie inluidde. Daarvan zal ik – dat is de derde stap – ook een aantal concrete voorbeelden geven. En bij wijze van conclusie zal ik vervolgens een raamwerk aangeven waar binnen nieuwe Jezusbeelden beoordeeld kunnen worden.

Alvorens die stappen te zetten zal ik eerst kort ingaan op de ingrijpende veranderingen die zich de laatste decennia op religieus gebied op dit continent hebben voltrokken. Een van de meest opvallende veranderingen betreft het pentecostalisme. Was het aanvankelijk, een sterk vanuit Noord-Amerika beïnvloede, apolitieke, religieuze opwekkingsbeweging die zich zowel tegen de bevrijdingstheologie als ook tegen de vele vormen van ‘volksreligie’ keerde, thans zien we vele pinkstertheologen nadrukkelijk het lot der armen delen en aansluiting zoeken bij het onder de plaatselijke bevolking levend religieus besef en de daarmee verbonden rituelen.<sup>1</sup> Een onverdachte getuige als Richard Shaull, in de jaren zestig een van de voormannen van de ‘theologie van de revolutie’, was een van de eersten die op deze verschuiving wees.<sup>2</sup> Algemeen wordt nu erkend dat daar waar de zorg voor de armen zich theologisch vertaalt, het pentecostalisme vaak meer bijdraagt aan het gevoel voor eigenwaarde van de betrokkenen dan de kritische maatschappij-analyses van de bevrijdingstheologen.<sup>3</sup> Blijkbaar raakten die laatsten toch minder het hart van de gelovigen.

---

<sup>1</sup> Overigens waren in Latijns-Amerika lang niet alle pinksterkerken sterk vanuit Noord-Amerika beïnvloed en waren ze ook niet alle fundamentalistisch, anti-oecumenisch en apolitiek. Zo kent Chili b.v. verschillende grote pinksterkerken die uit het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw stammen en geheel zelfstandig een eigen ontwikkeling hebben doorgemaakt. Vgl. CHR. LALIVE D’EPINAY, *Le pentecotisme dans la société chilienne: essai d’approche sociologique*, Genève 1976 en J. TENNEKES, ‘Verkelijkingstendenzen in de Chileense pinksterbeweging’, *Mens en Maatschappij* 50/2 (1975) 154-172.

<sup>2</sup> R. SHAULL, ‘From Academic Research to Spiritual Transformation: Reflections on a Study of Pentecostalism in Brazil’, *Pneuma* 20 (2001) 71-84; vgl. ook R.C. BARRETO JR., ‘Understanding Richard Shaull’s *Third Conversion*: Encountering Pentecostalism among the Poor’, *Koinonia* 16 (2004) 161-175. Zie verder R. SHAULL, *Pentecostalism and the Future of the Christian Church: Promises, Limitations and Challenges*, Grand Rapids 2000 en al eerder H. COX, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Reading 1995.

<sup>3</sup> L. TROCH, ‘Ecclesiogenesis: The Patchwork of New Religious Communities in Brazil’, *Exchange* 33 (2004) 54-72, hier 64-65. Vgl. Ook M.E.M. DE THIJE en C.L. MARIZ, ‘Localizing and globalizing processes in

Een tweede in het oog springend facet is de veranderende houding van de bevrijdingstheologen tegenover de zogenaamde *religión popular*, de vaak niet expliciet gearticuleerde, maar onderhuids zeer krachtig aanwezige religie van het volk die tal van openbare, vaak breed gedragen manifestaties kent. Decennialang kenden de bevrijdingstheologen geen centrale rol toe aan beelden, rites en symbolen die aan hun eigen culturele context waren ontleend en gingen ze bijvoorbeeld volstrekt voorbij aan de emancipatorische aspecten van de in Latijns-Amerika zo dominante Mariadevotie<sup>4</sup>, ondanks de waarschuwende geluiden van enkelen van hen zoals Segundo Galilea en Juan Carlos Scannone die al in 1979 pleitten voor de ‘invention’ van een eigen typisch Latijns-Amerikaanse benadering van begrippen als ontwikkeling en bevrijding.<sup>5</sup> Het ‘volk’ speelde uiteraard wel een rol in hun analyses, maar dan voornamelijk als politiek gegeven, als klasse, en niet als cultureel gegeven. Ik kom daar straks bij de uitwerking van mijn stelling over het in feite a-contextuele karakter van de christologie van de bevrijdingstheologie op terug.

Een derde, niet te veronachtzamen facet is de ‘coming-out’ van de Latijns-Amerikaanse vrouwelijke theologen. In de sterk masculiene bevrijdingstheologie van de jaren zeventig en tachtig kwamen ze amper aan bod en als ze zich al roerden dan was het vaak in nauwe aansluiting bij wat hun mannelijke collega’s al eerder uitvoeriger verwoord hadden.<sup>6</sup> Dat beeld verandert nu snel. Het zijn nu vooral de vrouwelijke theologen die pleiten voor meer aandacht voor de volksreligiositeit en die attenderen op de cruciale rol van de Mariadevotie.<sup>7</sup>

Een vierde facet is het interne reflectieproces binnen de klassieke bevrijdingstheologie. Al vaak is vastgesteld dat die theologie zich vanaf de jaren negentig van de vorige eeuw in een crisis bevindt.<sup>8</sup> Aan de noodzaak tot politieke en sociale veranderingen is in de meeste Latijns-Amerikaanse landen niets veranderd, maar de uiteenlopende instrumenten tot verandering zijn nadrukkelijker voorwerp van discussie geworden. Dit laatste facet zal ik nu verder uitwerken in de eerder elders slechts summier geponeerde stelling dat de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie min of meer het slachtoffer is geworden van de wet van de remmende voorsprong.<sup>9</sup>

---

Brazilian Catholicism: Comparing Inculturation in liberationist and charismatic Catholic cultures’, *Latin American Research Review* 43/1 (2008) 33-54.

<sup>4</sup> M. RIBAS, ‘Liberating Mary, Liberating the Poor’, in: *Liberation, Theology and Sexuality*, ed. M. ALTHAUS-REID, Aldershot 2006, 123-135, hier 124.

<sup>5</sup> S. GALILEA, ‘Liberation Theology and New Tasks Facing Christians’, in: *Frontiers of Theology in Latin America*, ed. R. GIBELLINI, Maryknoll 1979, 163-183; en J.C. SCANNONE, ‘Theology, Popular Culture, and Discernment’, in: *Frontiers of Theology*, 213-239. Bij Scannone is ook expliciet sprake van een ‘theologie van het volk’ (teología del pueblo). Vgl. de analyse van H.W. VIJVER, *Theologie en Bevrijding: Een onderzoek naar de relatie tussen eschatologie en ethiek in de theologie van G. Gutiérrez, J.C. Scannone en R. Alves*, Amsterdam 1985, 57-78, 72-78.

<sup>6</sup> M.J.F.R. NUNES, ‘De stem van de vrouwen in de Latijns-Amerikaanse theologie’, *Concilium* 32/1 (1996) 10-25; R. NAUTA and B. KLEIN GOLDEWIJK, ‘Feminist Perspectives in Latin American Liberation Theology’, *Exchange* 16/48 (1987) 1-6; IDEM, ‘Latin American Women Theology’, *Exchange* 16/48 (1987) 7-32; M. ALTHAUS-REID, ‘Do Not Stop the Flow of My Blood: A critical Christology of hope amongst Latin American women’, *Studies in World Christianity* 1-1 (1995) 143-159; *Through Her Eyes: Women’s Theology from Latin America*, ed. E. TAMEZ, Maryknoll 1989. Zie ook M.T. FREDERIKS en M.E. BRINKMAN, ‘Images of Jesus. Contributions of African and Asian Women to the Christological Debate (1982-2007)’, *Studies in Interreligious Dialogue* 19/1 (2009) 13-33, hier 21/22.

<sup>7</sup> I. GEBARA and M.C.L. BINGEMER, *Mary Mother of God, Mother of the Poor*, Maryknoll 1989; en IDEM, ‘Mary’, in: *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, ed. I. ELLACURIA and J. SOBRINO, Maryknoll 1993, 482-495.

<sup>8</sup> I. PETRELLA, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*, Aldershot 2004 en IDEM, *Beyond Liberation Theology: A Polemic*, London 2008.

<sup>9</sup> M.E. BRINKMAN, *De Niet-Westerse Jezus: Jezus als bodhisattva, avatara, goeroe, profeet, voorouder en genezer*, Zoetermeer 2007, 45.

## 1. Het a-contextuele karakter van de christologie van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie

Latijns-Amerika was het eerste continent van waaruit de dominantie van de westerse, zogenaamd universele theologie massief werd bekritiseerd. Die 'voorsprong' lijkt nu echter in een 'achterstand' gewijzigd. Als eersten wisten de Latijns-Amerikanen het 'subject' van de theologie ter discussie te stellen, maar juist de keuze van dit 'subject' – de armen – bleek uiteindelijk de achilleshiel van deze theologie te zijn.<sup>10</sup> Allereerst was er immers het ironische gegeven dat deze theologie weliswaar voor de armen koos, maar dat de armen zelf massaal voor de pinksterbeweging kozen. Daarbij kwam ook nog een ander gegeven. De eigen Latijns-Amerikaanse spiritualiteit kwam niet aan bod. Die werd vaak zelfs als 'gevaarlijk' gezien. Enrique Dussel zag er op drie niveau's voornamelijk populistische manipulatie in: op het niveau van de eigen geestelijke leiders ('bedrieglijke sjamanen'), op het niveau van de overheid die met behulp van de volksreligiositeit zichzelf ook gezag probeerde te verlenen en ten slotte op het niveau van de kerk die de volksreligiositeit in een voor haar zelf voordelige richting trachtte om te buigen.<sup>11</sup> De protestantse bevrijdingstheoloog José Míguez Bonino zag haar als opium voor het volk: vervangende bevrediging die het volk van zijn eigen vermogen tot verandering ontdoet.<sup>12</sup> En Diego Irrarázaval wees op de ambivalenties van de verering van het kruis vanwege de vele inheemse associaties.<sup>13</sup>

Deze argwanende houding tegenover dat wat het volk bezighield, liet ook zijn sporen na in de christologie. Uiteraard ziet elke vorm van bevrijdingstheologie Jezus primair als bevrijder. Dat was ook in Latijns-Amerika het meest dominante beeld.<sup>14</sup> Karakteristiek voor deze vorm van christologie is altijd haar inzet bij de historische Jezus. De historische Jezus vormt dan ook min of meer het objectieve vertrekpunt van de christologie van de bevrijdingstheologie. In hem wordt de geschiedenis serieus genomen; kan over de historische werkelijkheid van kruis en opstanding worden gesproken en kan zijn verkondiging van de komst van het koninkrijk Gods in gelijkenissen en tekenen als een reële anticipatie op historische bevrijding worden gezien.<sup>15</sup> Op grond van deze historische insteek zou men binnen de bevrijdingstheologie ook een sterke belangstelling voor de historische en culturele context van de Latijns-Amerikaanse bevolking verwachten. Dat was echter allerm minst het geval.

---

<sup>10</sup> T. Noble, *Keeping the Window Open. The Theological Method of Clodovis Boff and the Problem of the Alterity of the Poor* (VU dissertatie), Praha 2009.

<sup>11</sup> E. DUSSEL, 'Volksreligiositeit als onderdrukking en bevrijding: Hypothesen rond de geschiedenis en situatie in Latijns-Amerika', *Concilium* 22/4 (1986) 72-81, hier 79. Zie over de vele ambivalenties rondom het fenomeen van de *religión popular* S. ROSTAS en A. DROOGERS (eds), *The popular use of popular religion in Latin America* (CEDLA Latin America Studies 70), Amsterdam 1993 en ook J. VAN NIEUWENHOVEN en B. KLEIN GOLDEWIJK (red.), *Popular Religion and Contextual Theology* (Kerk en Theologie in Context, dl.8), Kampen 1991.

<sup>12</sup> J.M. BONINO, 'De volksvroomheid in Latijns Amerika', *Concilium* 10/6 (1974) 147-157, hier 150.

<sup>13</sup> D. IRRARÁZAVAL, 'Het kruis van een gekruisigd volk', *Wereld & Zending* 25/3 (1996) 41-46, hier 43-44.

<sup>14</sup> L. BOFF, *Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*, Maryknoll 1978; C. BRAVO, 'Jesus of Nazareth, Christ the Liberator' in: *Mysterium Liberationis*, 420-439; J. SOBRINO, *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, New York 1993; *Faces of Jesus: Latin American Christologies*, ed. J.M. BONINO, Eugene (1993) 2002.

<sup>15</sup> J. SOBRINO, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, Maryknoll 1978, hier 1-16; IDEM, *Jesus the Liberator: A Historical Theological Reading of Jesus of Nazareth*, Tunbridge Wells 1993; M.L. COOK, 'Jesus from the other Side of History: Christology in Latin America', *Theological Studies* 44 (1983) 258-287; J. LOIS, 'Christology in the Theology of Liberation', in: *Mysterium Liberationis*, 168-193. Zie voor een bondige schets van de historische inzet van de christologie van de bevrijdingstheologie, Th. WITVLIET, *Een plaats onder de zon: bevrijdingstheologie in de derde wereld*, Baarn 1984, 159-166 ('Christologie in ballingschap').

Vandaar dat Jürgen Moltmann in 1976 in een open brief aan de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen kon vragen: ‘Where is Latin America in it all?’<sup>16</sup> De lezer zal nu kunnen vaststellen dat de wat provocerende titel van deze paragraaf rechtstreeks uit Moltmanns vraag is weggelopen. Moltmann legde in het debat dat met name met Bonino werd gevoerd, de vinger op de zere plek. Maar hoogst zelden gaven immers de bevrijdingstheologen die bij voorkeur de armen ‘vindplaats van theologie’ en ‘sacrament van God’ of ‘sacrament van Jezus’<sup>17</sup> noemden, precies aan in welke concrete historische en culturele omstandigheden die armen zijn aan te treffen zodat ze ook daadwerkelijk kunnen worden ontmoet. Gedetailleerde analyses van hun achterstandssituatie en beschrijvingen van hun (symbolische) leefwereld ontbraken meestal. In feite werd er in de jaren zeventig een ‘universele’ bevrijdingstheologie ontwikkeld. Daarom konden ook op elke willekeurige plaats in de wereld grote, internationale conferenties over bevrijdingstheologie worden belegd. De Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheoloog was een kosmopolitische globalist geworden die er voor pleitte overal ter wereld waar de situatie zich ervoor leende, dezelfde maatschappij-analyse toe te passen.

Die tijden zijn nu echter veranderd. Langzaam maar zeker is de massieve kritiek op de volksreligie verstomd en krijgt de spirituele ‘wereld’ van de arme ook een plaats in de bevrijdingstheologie. Vooral de mariologie heeft – zo luidt de nu in het vervolg uit te werken stelling – hier als breekijzer, respectievelijk eye-opener gewerkt.

## **2. De mariologie als wegbereidster van een contextuele Latijns-Amerikaanse christologie**

In tegenstelling tot de Latijns-Amerikaanse christologie is de Latijns-Amerikaanse mariologie van meet af aan contextueel bepaald geweest. Volksreligie wordt in Latijns-Amerika nu eenmaal primair gecommuniceerd via de mariologie. In het bijzonder de verschijning van Maria van Guadalupe aan de arme indiaan Juan Diego in 1531 op de berg Tepeyac, de pelgrimageplaats voor de godin Tonantzin-Cihuacoatl vlakbij Mexicostad, heeft de Mariadevotie op dit continent gekleurd. Op de berg waarop de Indianen de koningin van de hemel vereerden, verscheen nu in een en het zelfde beeld de moeder van de schepper en de moeder van de verlosser, namelijk in het beeld van de heilige Maagd. Deze twee-eenheid van de – voor Westerlingen vreemde – gedachte van de moeder van God de schepper en van de moeder van Jezus is een van de meest opvallende syntheses die op dit continent tussen de oorspronkelijke Indiaanse religies en het Christendom heeft plaats gevonden. Voor het zelfbeeld van de Indiaan is deze verschijning enorm belangrijk geweest.<sup>18</sup> In deze verschijning adopteert Maria als het ware de Indianen van Mexico en daarmee van het gehele continent. Ze maakt dat God kan neerdalen (incarneren) in het dagelijkse leven. Deze verschijning maakt het mogelijk vrouwelijker over de God van de christenen te denken en persoonlijker over de God van de Indianen. De ‘aarde-vragende’ moeder van de Indianen en de ‘hemel-gevende’ vader van de christenen komen hier samen in wat Maria ons schenkt: de Zoon die bemiddelt tussen hemel en aarde.<sup>19</sup>

De rol die Maria in deze en ook in een aantal andere vermaarde verschijningen vervult, komt in feite heel dicht bij de rol die in het Nieuwe Testament Jezus wordt toegedacht.

---

<sup>16</sup> J. MOLTSMANN, ‘On Latin American Theology: An Open Letter to José Míguez Bonino’, *Christianity and Crisis* 36 (1976) 57-63; vgl. ook T. VAN PROOIJEN, *Limping but Blessed: Jürgen Moltmann's Search for a Liberating Anthropology* (Currents of Encounter 24), Amsterdam-New York 2004, 184-203.

<sup>17</sup> J. PIXLEY and Cl. BOFF, ‘The Poor, Sacrament of God’, in: *The Bible, the Church and the Poor*, ed. IDEM, Tunbridge Wells 1989, 109-122.

<sup>18</sup> Y. GEBARA and M.C.L. BINGEMER, *Mary Mother of God*, 144-154; en ook IDEM, ‘Mary’, 492-493.

<sup>19</sup> V. ELIZONDO, ‘Maria en de armen: een model van evangeliserend oecumenisme’, *Concilium* 19/8 (1983) 76-82, hier 81.

Blijkbaar was het voor de Indianen aanvankelijk gemakkelijker een vrouw als Maria te accepteren als bemiddelaarster tussen hemel en aarde dan een man als Jezus. Deze voorkeur voor Maria zal ongetwijfeld het nodige te maken hebben de integratiemogelijkheden die vooral de verering van de godin van de aarde, van *pachamama*, van Moeder Aarde, bood. Vooral bij de Inca's is dit een centraal motief en tot op de dag van vandaag een van de beste instrumenten om iets van hun eigen cultuur te bewaren.<sup>20</sup>

Meer dan de klassieke motieven uit de Westerse mariologie bood de eigen religiositeit dus de mogelijkheid Maria een centrale rol toe te kennen. Die rol had betrekking op tal van levensterreinen zoals die van de vruchtbaarheid van mens en aarde, de gezondheid, de voorzienigheid, de sociale zorg, etc. Zo plaveide haar verering de weg voor een meer inheemse verering van Jezus als bemiddelaar tussen God en mens, als genezer, als helper, als inspirator, etc. Door het opnemen van de *pachamama*-verering in de mariologie, is de balans tussen het mannelijke en vrouwelijke aspect van het goddelijke scheppings- en herscheppingswerk nadrukkelijker bewaard gebleven dan in het Westen het geval was en is ook het aardse karakter van de heilsverwachting duidelijker blijvend onderstreept.<sup>21</sup> Binnen de mariologie zou het interessant zijn om de komende jaren zowel vanuit vrouwelijk perspectief de verschillen tussen een Westerse en een Latijns-Amerikaanse benadering nader in kaart te brengen als ook de klassieke mariologische thema's (zondeloosheid, medemiddelares, etc.) met de Latijns-Amerikaanse, scheppingstheologische Indiaanse inzichten in gesprek te brengen.<sup>22</sup> Uiteindelijk zal het dan mijns inziens moeten gaan om de vraag hoe de Indiaanse scheppingstheologische inzichten zich tot de notie van de verlossing verhouden.

### 3. Nieuwe, contextuele, Latijns-Amerikaanse Jezusbeelden

Zoals in elk werelddeel is het ook in Latijns-Amerika ontzettend lastig precies aan te geven wat echt 'eigen' aan dit werelddeel is. Op alle continenten ter wereld drongen door de eeuwen heen goedschiks of kwaadschiks binnendringers het gebied van anderen binnen en vermengden zich met de oorspronkelijke bewoners. Feitelijk is de aanduiding 'oorspronkelijk' dan ook vaak niet meer dan een tijdsaanduiding: een paar eeuwen eerder gearriveerd dan de anderen. Ten gevolge van allerlei immigratiegolven kunnen we nu in Latijns-Amerika ruwweg onderscheid maken tussen drie bevolkingsgroepen: de Indianen, de Afro-Amerikanen (de vroegere slaven) en de Europese immigranten. Alle drie groepen kenden hun eigen religiositeit en creëerden in relatie tot het Evangelie hun eigen inculturatie en daarmee ook hun eigen Jezus.<sup>23</sup> Vooral de Europeanen claimden het exclusief authentiek karakter van hun eigen inculturatie en noemden die het universele christendom en diskwalificeerden de andere inculturaties als syncretistisch. De discussie daarover wordt nog steeds (tot in het Vaticaan) volop gevoerd.

---

<sup>20</sup> M.L. COOK, 'Jesus from the Other Side of History', 283; en ook C. AMBOYA, 'Gods Geest stroomt door onze aders' in: M. COOLEN (red.), *Vensters op God: Ongebroken levenskracht van Indiaans geloof*, Utrecht z.j., 30-37, hier 33-34 ('Pachamama en Pachacamac').

<sup>21</sup> D. IRARRAZAVAL, 'Latin American Images of Jesus', *Journal of Reformed Theology* 1/1 (2007) 50-71, hier 67-68.

<sup>22</sup> Zie voor een grondig overzicht van de klassieke thema's b.v. G. SÖLL, *Mariologie* (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd.III, Fasz. 4), Freiburg-Basel-Wien 1978. Zie voor een verwerking van nieuwere inzichten b.v. *Maria in de kerken*, themanr. *Concilium* 19/8 (1983) o.a. met het eerder genoemde artikel van Elizondo.

<sup>23</sup> A. WESSELS, *Jezus zien: hoe Jezus is overgeleverd in andere culturen*, Baarn 1986, 61-65 ('De Spaanse Christus') die zich hier vooral baseert op de 'classic' van J.A. MACKAY, *The Other Spanish Christ: A Study in the Spiritual History of Spain and South America*, New York 1932.

Het nieuwe van de huidige Latijns-Amerikaanse situatie is dat aan de exclusiviteit van de christelijke inculturatie van de Europeanen een einde is gekomen. Ook andere inculturaties treden nu op de voorgrond. Een van de meest opvallende is die van de Afro-Amerikanen. In deze bijdrage richten we onze blik als voorbeeld vooral op de zogenaamde *orixás* en dan met name binnen de *candomblé*, de Afro-Amerikaanse religie die geconcentreerd is rondom Salvador de Bahia in Brazilië. De *orixás* zijn bemiddelaars die hun achtergrond in de Afrikaanse religies hebben (vooral die van Nigeria, Benin en Togo) en daar *orishas* werden genoemd. Een *orixá* is degene die voor elk individu de relatie met de hoogste godheid onderhoudt door vooral tijdens extatische rituelen als geest op de betrokkenen neer te dalen en vervolgens *axé*, levenskracht, te bemiddelen.

Allerlei aspecten die we uit het pentecostalisme kennen, herkennen we hier ook weer: extase, geestuitdrijvingen, genezingen, gebeden, etc. Aan de *orixás* zijn nog vaak al of niet verbasterd de namen van de Afrikaanse goden verbonden, vooral die van de Yorubastam uit Nigeria. Ze roepen evenals de voorouders in Afrika en Azië de herinnering op aan de rol van de heiligen in de Rooms-Katholieke traditie, maar soms ook aan de rol van Jezus in het Nieuwe Testament. Ook hier zien we vaak weer het ineenvloeien van de rol van schepper en herschepper en vervullen ook vrouwen een belangrijke rol als *orixás*. Ze kunnen dan Maria-achtige, maar ook Jezus-achtige trekken krijgen en de verbinding leggen met 'aardse' goden zoals die van de bergen of van de rivieren. Nieuw is dat de *orixás* soms eenzelfde ambivalentie ten aanzien van goed en kwaad belichamen als mensen. Ze zijn niet aan die ambivalentie ontheven.<sup>24</sup> Daarin ligt een belangrijk onderscheid ten opzichte van het klassieke beeld van Jezus en Maria.

Uit andere Afro-Amerikaanse religies als de *umbanda*- en de *santeria*-religie zijn vergelijkbare voorbeelden van Maria- en/of Jezusachtige bemiddelaars te geven. Onmiskenbaar kleuren deze bemiddelaars ook de in omloop zijnde Jezusbeelden en omgekeerd kleurt Jezus ook deze bemiddelaars. Duidelijk is ook dat bepaalde facetten van Jezus' leven in deze *orixás* nadrukkelijk naar voren treden dan andere. Het zijn vooral de 'empowerment'-aspecten die hier op de voorgrond treden. Tot dusver reageren de kerken, zowel de Protestantse als de Rooms-Katholieke, heel huiverig op deze nieuwe Jezusbeelden. Vaak wordt ook in twijfel getrokken of het hier wel echt om Jezusbeelden gaat. Met zowel woorden gaat het hier nog slechts om een heel embryonaal gesprek dat ook nog eens zeer eenzijdig gevoerd wordt, namelijk uitsluitend van de zijde van de kerken. De aanhangers van de *candomblé* zitten er niet op te wachten, ook al wordt de aanwezigheid van de plaatselijke bisschoppen bij hun feesten en processies vaak enthousiast begroet en als teken van erkenning gezien. Voor een echt gesprek zal een bepaalde 'speelruimte' moeten worden afgebakend. Daartoe ga ik nu een poging doen.

#### 4. Criteria voor de beoordeling van nieuwe Jezusbeelden

Alle begrippen die in het Nieuwe Testament aangewend worden om de religieuze betekenis van Jezus aan te geven – rabbi, profeet, zoon des mensen, zoon van God, genezer, licht der wereld, etc. – zijn ontleend aan de in die tijd bestaande religies. Alleen zo konden de lezers zijn betekenis plaatsen.<sup>25</sup> Tegelijkertijd valt niet te ontkennen dat in dit duidingsproces ook op

---

<sup>24</sup> J.U. GORDON, 'Yoruba Cosmology and Culture in Brazil', *Journal of Black Studies* 10/2 (1979) 231-244; C.L.A. LÁZARO, 'Jesus and Mary dance with the Orishas: Theological Elements in Interreligious Dialogue', in: *Feminist Intercultural Theology: Latina explorations for a just world*, ed. M.P. AQUINO and M.J. ROSADO-NUNES, Maryknoll 2007, 109-124.

<sup>25</sup> K.-H. OHLIG, *Fundamentalchristologie: Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, 554-600 ('Der Einbruch fremder Kulturen in das Christentum') en 616-616 ('Zur Möglichkeit einer transkulturellen

z'n minst accentverschillen optreden. Jezus is op een andere wijze een godenzoon dan de zonen van de Griekse goden en hij is ook anders profeet dan de joodse profeten voor hem.<sup>26</sup> In het Nieuwe Testament zelf is dus al sprake van een inculturatieproces. Zelf spreek ik hier bij voorkeur van een 'dubbele transformatie' omdat Jezus niet alleen een eigen kleur geeft aan de op hem toegepaste begrippen, maar die begrippen ook Jezus kleuren.<sup>27</sup> Het gaat hier dan dus om dubbele, in de zin van tweezijdige transformatie. .

Dit tweezijdige gebeuren zal altijd in acht moeten worden genomen wanneer gesproken wordt over de 'verborgen Jezus' in andere godsdiensten. Net zoals het al enige tijd gemeengoed is geworden te erkennen dat God al in Afrika, Azië, etc. was voordat de missionarissen kwamen, zo is het tegenwoordig ook *bon ton* te vragen of Jezus al in de niet-westerse continenten was voordat de missionarissen kwamen. Zo vraagt Michael Cook bijvoorbeeld: 'Is the Christ of the Andean people a "veiled Christ" who was already present in the preColumban religion of the people, so that the work of evangelization is properly to assist the Andean people to unveil *their own proper face of Christ*?'<sup>28</sup> Wanneer er inderdaad in elke inculturatie van het Evangelie altijd een tweezijdig transformatieproces plaats vindt, kan bovenstaande vraag nooit zo maar met een volmondig 'ja' worden beantwoord, maar zal altijd eerst zorgvuldig getraceerd moeten worden hoe begrippen als *pachamama* en *orixa* het bestaande Jezusbeeld verrijken of verarmen, waarbij uiteraard de uitdrukking 'het bestaande Jezusbeeld' nadere toelichting behoeft.

Soms wordt gesuggereerd dat een interculturele benadering van Jezus een relativistisch of postmodern Jezusbeeld vooronderstelt, maar dat hoeft niet per definitie het geval te zijn.<sup>29</sup> Ook wanneer het *cultureel* gewaad waarin Jezus al in het Nieuwe Testament tot ons komt, ten volle wordt gehonoreerd, betekent dat nog allerm minst dat Jezus een interculturele speelbal is geworden. Het spreken van tweezijdige transformatie veronderstelt immers dat van de figuur van Jezus zelf ook een werking uitgaat die in elke inculturatie van zijn betekenis haar sporen nalaat. Die werking – theologisch te duiden als de ervaring van unieke goddelijke nabijheid in zijn persoon – heeft in meer dan tweeduizend jaar geschiedenis van het christendom ook haar sporen nagelaten in de wijze waarop het Nieuwe Testament wordt uitgelegd; waarop Jezus door de belangrijkste concilies is verstaan en waarop de huidige christenheid hem in haar feesten, sacramenten en vieringen beleeft.

Ook als men zich de complexiteit van het Nieuwtestamentisch Jezusbeeld bewust is, kan zorgvuldige lezing van het Nieuwe testament op z'n minst duidelijk maken wie Jezus beslist *niet* was/is. Het contrast tot hem kan in elk geval redelijk scherpe contouren krijgen. En ook als men zich de trivialiteiten rondom menig befaamd conciliebesluit in de kerkgeschiedenis zeer wel realiseert, kan geen kerkhistoricus er toch aan ontkomen enkele hoofdlijnen vast te stellen die tot op de dag van vandaag de aard van het denken over de Jezus in de wereldchristenheid hebben bepaald.

Naast het beroep op het heilig boek als oorsprongsoorkonde (1) en de kerkgeschiedenis als wegwijzer (2) zal de huidige christenheid ook altijd als derde criterium

---

bzw. einer gesamtkristlichen Christologie'), hier 620-621; TH. Schmeller, 'The Greco-Roman Background of New Testament Christology' in: *Christology in Dialogue*, ed. R.F. BERKEY and S.A. EDWARDS, Cleveland 1993, 54-65.

<sup>26</sup> J.D.G. DUNN, *Jesus Remembered* (Christianity in the Making, Vol.I), Grand Rapids-Cambridge 2003, 615-704 ('Who did they think Jesus was?') en 705-762 ('How did Jesus see his own role?'); en ook M. Slusser, 'Primitive Christian Soteriological Themes', *Theological Studies* 44 (1983) 555-569.

<sup>27</sup> M.E. BRINKMAN, *De niet-westerse Jezus*, 35-58 ('Iets nieuws over Jezus?').

<sup>28</sup> M.L. COOK, 'Jesus from the Other Side of History', 279. Zelf spreek ik hier evenals in de rest van dit artikel consequent over 'Jezus' in plaats van over 'Christus', omdat ik Jezus als een eigenaam beschouw en Christus al als een inculturatie (hoe centraal ook).

<sup>29</sup> H. GORIS en P. VALKENBURG, ' "In Hem is Gods volheid lieflijk aanwezig": Jezus en de religies', *Tijdschrift voor Theologie* 48/4 (2008) 403-421, hier 407.



moeten gelden. Op zich zou het beroep op een heilig boek of op een min of meer normatieve geschiedenis ons immers slechts de weg naar het museum wijzen. Om bij de ‘levende Jezus’ uit te komen hebben we ook de liturgische bevestiging van de contemporaine christenheid (de *sensus fidelium* of *fidei*) nodig (3), hoe moeilijk dit begrip ook strak te definiëren is.<sup>30</sup>

Elke interpretatie van contextuele Jezusbeelden zal vroeg of laat altijd gerelateerd moeten worden aan de Jezus waarvan de christenheid zich met behulp van de bovengenoemde drie criteria een beeld heeft gevormd. Dat noem ik ‘het bestaande Jezusbeeld’. Een contextuele Jezus zal dus altijd meer moeten zijn dan een tribale Jezus in de zin van een louter locale geloofsheld. Hij is altijd meer dan alleen maar de Jezus van de Saksen, de Franken, de Inca’s, de Maya’s, etc. Elke cultuur wil zich Jezus op haar eigen wijze toe-eigenen. Vaak wordt deze toe-eigening verstaan als een implicatie van de incarnatie.<sup>31</sup> Het Nieuwtestamentische getuigenis maakt ons echter duidelijk dat Jezus in geen enkele cultuur opgesloten kan worden. Kennis van de Schriften, van in de kerkgeschiedenis genomen beslissingen en van het geloofsgetuigenis binnen de huidige christenheid kan ons bij de beoordeling van contextuele accenten tot afwegingen brengen die een correctief effect hebben doordat ze het beeld verbreden en ons aldus voor (in de kerkgeschiedenis vaak heretisch genoemde) versmallingen behoeden.

Zulke afwegingen zullen altijd binnen zo breed mogelijk samengestelde concilies of assemblees moeten plaats vinden. Contextualiteit vraagt aldus om een sterk ontwikkeld besef van conciliariteit en catholiciteit. Dat hoeft niet persé tot een exclusieve, historische oriëntatie te leiden. De huidige, nog steeds voortschrijdende inculturatie van het Evangelie zou ook wel eens aspecten van Jezus aan het licht kunnen brengen die vanwege Jezus’ huidige, culturele gewaad tot dusver niet of te weinig aan bod kwamen. Te denken valt hier bijvoorbeeld aan de zeer wijd verbreide wijze waarop Jezus thans in de niet-westerse wereld met het fenomeen van de voorouder in verband wordt gebracht.<sup>32</sup>

Voordat we terugkeren naar Latijns-Amerika, dient nog een tweede complicatie te worden genoemd. Wellicht kan die complicatie wel als de *prijs* voor het huidige accent op contextualiteit worden beschouwd. Waar de vroegere missionarissen de bestaande ‘heidense’ cultuur zoveel mogelijk negeerden, gebeurt thans precies het omgekeerde en komt de vraag op of men als christen de bestaande (religieuze) cultuur wel echt moet verlaten. Zou het in het geval van bijvoorbeeld een Aziatische of Latijns-Amerikaanse christen ook niet om een vorm van ‘double belonging’ kunnen gaan die wellicht Europese christenen ook altijd toegedaan zijn gebleven?<sup>33</sup>

In het huidige Latijns-Amerika noemt men dit de vraag van de *dupla pertença*, het dubbel lidmaatschap. Het gaat dan om de vraag of men tegelijk lid van de kerk kan zijn en ook van een van de eerder genoemde Afro-Amerikaanse religies. In feite wordt die vraag door

---

<sup>30</sup> D.J. FINUCANE, *Sensus Fidelium: The Use of a Concept in the Post-Vatican II Era*. San Francisco 1996 en O. RUSH, ‘Sensus Fidei: Faith ‘making sense’ of revelation’, *Theological Studies* 62/2, 231-262.

<sup>31</sup> De ‘classic’ is hier H.R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, New York 1951 die spreekt over de ‘Christ of Culture’, ‘Christ the Transformer of Culture’, ‘Christ against Culture’, ‘Christ above Culture’ en ‘Christ and Culture in Paradox’, maar in geen van deze vijf modellen de bovengenoemde tweezijdige beïnvloeding verdisconteert. Zie voor een andere ‘classic’ J. PELICAN, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, New Haven-London (1985) 1999.

<sup>32</sup> A. JEBADU, ‘Ancestral Veneration and the Possibility of its Incorporation into the Christian Faith’, *Exchange* 36 (2007) 246-280; M.H.C. QUERO, ‘Building up Ancestors in Argentinian Popular Culture: The Cases of Santa Gilda and el Angel Rodrigo’, *Studies in World Christianity* 9 (2003) 5-29.

<sup>33</sup> A. Wessels, *Kerstening en ontkerstening van Europa: wisselwerking tussen evangelie en cultuur*, Baarn 1994; G. Noort, *Germaanse Cultuur en Christianisatie van Noordwest-Europa* (IIMO Research Publication 35), Utrecht-leiden 1993.

tienduizenden Latijns-Amerikanen al decennialang bevestigend beantwoord.<sup>34</sup> Het is hier nu niet de plaats om uitvoerig op dit fenomeen in te gaan. De discussie heeft van oudsher vooral betrekking op de interreligieuze dialoog en krijgt dan een toespitsing in de vraag naar de inclusiviteit (en navenante exclusiviteit) van de verschillende wereldreligies.<sup>35</sup> Maar de vraag kan ook op de verhouding christendom-cultuur betrokken worden en krijgt dan een toespitsing in de vraag naar het louter bevestigende of ook kritische karakter van de incarnatie.<sup>36</sup>

## Conclusie

Op grond van de missiegeschiedenis van Latijns-Amerika kan in elk geval vastgesteld worden dat eeuwenlang de naar dit continent geëmigreerde Europese christenen geen oog hadden voor de grote rol die menselijke bemiddeling ten opzichte van het goddelijke altijd al speelde in de Latijns-Amerikaanse volksreligiositeit. In deze religiositeit wordt gezocht naar een God die aanmerkelijk dichter bij het dagelijkse leven staat dan uit de mond van de Europese missionarissen was te beluisteren. Heel concreet wordt God als levensgezel verstaan. Door middel van de bemiddelende rol van de *orixás* wordt de gelovige in het krachtenveld van de goddelijke levensenergie geplaatst en deze kracht wordt geacht alle knellende, klein houdende banden te kunnen verbreken, niet alleen persoonlijke, maar ook sociaal-maatschappelijke.

Meer dan – als we ons zo’n brede generalisatie omwille van de grote lijn mogen veroorloven – doorgaans in Afrika en Azië het geval is, wordt in Latijns-Amerika de religieuze grondtoon gekenmerkt door de verwevenheid van het goddelijke en het menselijke, het hemelse en het aardse. De aarde is niet louter een geografische en ook niet (als het domein van mensen) louter een antropologische, maar bovenal een christologische categorie als plaats van incarnatie. Dat aspect zat van meet af aan al in de Latijns-Amerikaanse mariologie en wordt nu in de christologie versterkt.<sup>37</sup> In het verlengde van die verbondenheid wordt het heil ook vooral aards verstaan: vruchtbaarheid, gezondheid, welvaart, solidariteit, rechtvaardigheid, etc.<sup>38</sup> Deze aardse, Indiaanse spiritualiteit is niet zomaar met de christelijke spiritualiteit die directer op God en Jezus is gericht te verbinden, maar ze hoeven elkaar ook niet in absolute zin uit te sluiten.<sup>39</sup> Aan deze vooral de Indiaanse religiositeit kenmerkende verbondenheid van hemel en aarde wordt in de Afro-Amerikaanse religies een existentieel beleefd, persoonlijk aspect toegevoegd. Het zijn de *orixas* die in extatische rituelen de

---

<sup>34</sup> L. TROCH, ‘Ecclesiogenesis’, 59; K.YUASA, ‘The Image of Christ in Latin American Indian Popular Religiosity’, in: ed. V.SAMUEL and CHR. SUGDEN, *Sharing Jesus in the Two Thirds World*, Bangalore 1983, 61-85, hier 73.

<sup>35</sup> C. CORNILLE, ‘Double Religious Belonging: Aspects and Questions’, *Buddhist-Christian Studies* 23 (2003) 43-49.

<sup>36</sup> M.E. BRINKMAN, *De Niet-Westerse Jezus*, 55-56.

<sup>37</sup> Vgl. de pastorale brief van de bisschoppen van Guatemala uit 1992 ‘Op zoek naar het hart van de Maya’s – Gods Woord gezaaid in Mayagrond’, waarvan een gedeelte is vertaald in: M. COOLEN, *Hart voor de aarde: Cultuur, spiritualiteit en mensenrechten van Maya’s in Guatemala*, Utrecht 2005, 3<sup>e</sup> dr, 155-161, hier 159-160: ‘Wij geloven in Jezus Christus, Zoon van God en onze broeder en vriend. Door mens te worden in onze cultuur heeft hij God, die Vader en Moeder is, dichterbij gebracht. Door hem zijn wij, indianen, gaan delen in Gods rijk van gerechtigheid, vrijheid, vrede en liefde’.

<sup>38</sup> M. COOLEN, ‘God laat zich niet vangen’ in: IDEM (red.), *Vensters op God*, 5-16, hier 15: ‘De haast “materialistische” wijze waarop Indianen hun geloof beleven maakt duidelijk dat cultuur en godsdienst bij elkaar horen als de schering bij de inslag. Een Indiaanse vrouw drukte het onlangs aldus uit: ‘Al dat praten over God los van het dagelijkse leven is als breien zonder wol’ ’.

<sup>39</sup> Zie voor een benadering die oog heeft voor de verschillen maar ook aanknopingspunten ziet M. COOLEN, ‘Searching for the heart of the Mayas: Five hundred years of spreading Christianity in Guatemala’ in: F. WIJSEN en P. NISSEN (red.), *‘Mission is a Must’: Intercultural Theology and the Mission of the Church*, Amsterdam-New York 2002, 78-96, hier 92 en 95.

persoonlijke presentie van de goddelijke geest fysiek traceerbaar maken en geheel nieuwe levensperspectieven openleggen.<sup>40</sup>

Uiteraard is het niet zo moeilijk om de nodige accentverschuivingen ten opzichte van Westerse, Afrikaanse of Aziatische christologieën te signaleren. Veel Afrikaanse christologieën hebben de neiging aan de zijde van de menselijke bemiddeling te beginnen (Jezus als voorouder, genezer, exorcist, koning, ‘chief’, broer, vriend, etc.) en hebben vervolgens moeite de betrokkenheid van de hoogste Godheid (‘Supreme Being’) op die menselijke bemiddelaars adequaat te verwoorden. Veel Aziatische christologieën staan vaak precies voor het tegenovergestelde probleem. Zij beschikken over genoeg beelden (goeroe, avatara bodhisattva, etc.) om de goddelijke of verlichte toenadering tot mensen uit te drukken, maar hebben de grootste moeite te laten zien hoe die goddelijke toenaderingen ook echt betrekking heeft op de diepten van het menselijk bestaan. Terwijl de Westerse christologieën in hun concentratie op de formuleringen van de oude concilies vaak moeite hebben Jezus uit een historisch isolement te bevrijden. De uniciteit van Jezus wordt vaak zo sterk benadrukt, dat voor de nabije ‘Christus in ons’ geen plaats meer is.<sup>41</sup>

Te midden van dat hier natuurlijk veel te ruw geschetste palet aan beelden springt de bemiddeling van de *orixás* er uit als een ongekend intense beleving van wat het is door Jezus echt bezield te worden. Uiteraard creëert elk accent op intense belevingen ook altijd weer zijn eigen schaduwzijden in de vorm van een ervaringselite en de daarmee gepaard gaande (vaak informele) hiërarchie, maar dat laat onverlet dat deze vorm van religiositeit in staat is zowel mannen als vrouwen een emancipatoir zelfbewustzijn te schenken waartoe de Europese zending en ook de bevrijdingstheologie niet in staat waren. Iets dergelijks moet de historische Jezus zelf te midden de zijnen ook hebben losgemaakt. Met in achtneming van de eerder genoemde criteria zal over deze nieuwe Jezusbeelden ongetwijfeld de komende decennia het geloofsgesprek in de wereldchristenheid worden aangegaan. Ondanks het ‘hermeneutisch privilege’ dat men de Nieuwtestamentische auteurs en de vroege kerkvaders wat mij betreft zeer wel kan toekennen, zal daarbij toch de spannende vraag moeten worden gesteld om de Grieks-Hellenistisch-Romeinse overlevering ook niet soms als een keurslijf voor de christelijke overlevering heeft gefungeerd waar de christenheid zich pas nu langzaam maar zeker van aan het bevrijden is. Binnen het kader van die discussie kan naast het beeld van Jezus als zoon van God, zoon des mensen, rabbi, gezalfde, knecht des Heren, heiland, profeet, etc. ook het beeld van de *orixá* naast die van de goeroe, voorouder, avatara en bodhisattva worden betrokken.

### *Personalia*

Martien E. Brinkman, geboren te Stadskanaal op 22 juli 1950, is hoogleraar oecumenische/interculturele theologie aan de theologische faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam en directeur van het interfacultaire VU-onderzoeksinstituut voor de studie van Religie, Cultuur en Samenleving (VISOR). Het zwaartepunt van zijn onderzoek ligt op het terrein van de traditiehermeneutiek en de culturele inbedding van de niet-westerse en westerse christologie. In 2007 verscheen *De Niet-Westerse Jezus. Jezus als bodhisattva, avatara, goeroe, profeet, voorouder en genezer*, Zoetermeer: Meinema, vertaald als *The Non-Western Jesus. Jesus as bodhisattva, avatar, guru, prophet, ancestor and healer*, London: Equinox 2009. In 2011 is een monografie over *De Westerse Jezus* gepland.

<sup>40</sup> J.C. GUERRA, ‘The Dialogue between Christianity and Afro-Cuban Religions’, *Exchange* 32/3 (2003) 250-259.

<sup>41</sup> Vgl. voor een overzicht van trends, V.-M. KÄRKKÄINEN, *Christology A Global Orientation: An Ecumenical, International, and Contextual Perspective*, Grand Rapids 2003.

## Samenvatting

In deze bijdrage zal ik in vier stappen ingaan op de verschuivingen in de beeldvorming rondom Jezus in Latijns-Amerika. Eerst zal ik stilstaan bij het in feite – hoe paradoxaal het ook moge klinken – a-contextuele karakter van de christologie van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie van de jaren zeventig en tachtig. Vervolgens zal ik betogen dat vooral de Latijns-Amerikaanse mariologie een doorbraak tot een nieuwe christologische reflectie inluidde. Daarvan zal ik – dat is de derde stap – ook een aantal concrete voorbeelden geven. En bij wijze van conclusie zal ik vervolgens een raamwerk aangeven waar binnen nieuwe Jezusbeelden beoordeeld kunnen worden.

Alvorens die vier stappen te zetten zal ik eerst kort ingaan op de ingrijpende veranderingen die zich de laatste decennia op religieus gebied op dit continent hebben voltrokken. Een van de meest opvallende veranderingen betreft het pentecostalisme. Was het aanvankelijk, een sterk vanuit Noord-Amerika beïnvloede, apolitieke, religieuze opwekkingsbeweging die zich zowel tegen de bevrijdingstheologie als ook tegen de vele vormen van ‘volksreligie’ keerde, thans zien we vele pinkstertheologen nadrukkelijk het lot der armen delen en aansluiting zoeken bij het onder de plaatselijke bevolking levend religieus besef en de daarmee verbonden rituelen.

Een tweede nogal in het oog springend facet is de veranderende houding van de bevrijdingstheologen tegenover de zogenaamde *religión popular*. Decennialang kenden de bevrijdingstheologen geen centrale rol toe aan beelden, rites en symbolen die aan hun eigen culturele context waren ontleend en gingen ze doorgaans volstrekt voorbij aan de emancipatorische aspecten van de in Latijns-Amerika zo dominante Mariadevotie.

Een derde, niet te veronachtzamen facet is de ‘coming-out’ van de Latijns-Amerikaanse vrouwelijke theologen. In de sterk masculiene bevrijdingstheologie van de jaren zeventig en tachtig kwamen ze amper aan bod en als ze zich al roerden dan was het vaak in nauwe aansluiting bij wat hun mannelijke collega’s al eerder uitvoeriger verwoord hadden. Dat beeld verandert nu snel. Het zijn nu vooral de vrouwelijke theologen die pleiten voor meer aandacht voor de volksreligiositeit en die attenderen op de cruciale rol van de Mariadevotie.

Een vierde facet is het interne reflectieproces binnen de klassieke bevrijdingstheologie. Al vaak is vastgesteld dat die theologie zich vanaf de jaren negentig van de vorige eeuw in een crisis bevindt. Aan de noodzaak tot politieke en sociale veranderingen is in de meeste Latijns-Amerikaanse landen niets veranderd, maar de uiteenlopende instrumenten tot verandering zijn nadrukkelijker voorwerp van discussie geworden.

## Abstract

In this contribution I begin with a brief sketch of more general changes in the theological situation in Latin America. These changes concern the remarkable developments within Latin American Pentecostalism, the attitude over against the so-called *religión popular*, the ‘coming-out’ of female Latin-American theologians and the ongoing internal reflection Latin American liberation theology. After this brief sketch I deal in four steps especially with the changes in Latin American Christologies. First, I show how a-contextual the Christology of the theology of liberation in the seventies and eighties actually was. Secondly, I elaborate the thesis that the attention given to the Latin American Mariology created a breakthrough in the Christological reflection. Thirdly, I give some Afro-American examples of such a breakthrough. Finally, I articulate some criteria to assess these new Jesus images. The main

question will be whether there like in Africa and Asia also in Latin America can be spoken of a Latin American Jesus in the current Latin American religious movements. The answer will be given with the help of the principle of the so-called double transformation. When not only the Latin American movements are giving the images of Jesus their own color, but when also the Jesus of the New Testament scriptures can complete or even correct these images, there can really be spoken of a double – in the sense of two-sided – transformation in which the catholicity of the Christian faith can be experienced.